

Espacios transculturales y territorios indígenas: los kari'ña de la Reserva Forestal Imataca (2007-2009)

Andrea Scholz

Ethnologisches Museum Berlin, Alemania

Resumen: La demanda por derechos territoriales es quizás la más discutida entre todas las reivindicaciones de los movimientos indígenas en América Latina. En este artículo se muestran algunas consecuencias de la inclusión de tales derechos a la constitución y a las respectivas legislaciones en Venezuela después de 1999. Para analizar la implementación de los nuevos instrumentos legales, se estudia el caso concreto del territorio de los kari'ña que viven en una llamada reserva forestal. Algunas paradojas aparecen: entre textos legales y práctica política y entre discurso político y vida 'real'.

Palabras clave: Territorio indígena, demarcación, derechos indígenas, representación del espacio, estado pluricultural, siglo XI.

Abstract: The claim for territorial rights is maybe the most disputed among all demands of indigenous movements in Latin America. In this article, I demonstrate some of the consequences of the inclusion of these rights into the constitution and the respective laws in Venezuela after 1999. To analyze the implementation of the new legal instruments, I study the concrete case of the kari'ña who live in a so called forest reserve. Some contradictions are coming up: between legal texts and political practice and between political discourse and 'real' life.

Keywords: Indigenous territory, demarcation, indigenous rights, representation of space, multicultural state, 21st century.

El camino largo al reconocimiento de los territorios indígenas en América Latina

“El despojo de sus tierras y territorios es el mayor problema de los pueblos indígenas” (IWGIA 2013). Esta opinión expresada por el “Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas”, parece ser un consenso entre las organizaciones internacionales que se ocupan políticamente de los llamados pueblos indígenas y de sus problemas (véase también ONU 2006). ¿Cuáles son las características distintivas de estos pueblos y de sus territorios?

Al reconocer ciertos segmentos de la población como indígenas, a nivel político se aplicó y aún se está aplicando un concepto que remonta al ex-relator especial de las Naciones Unidas, José Martínez Cobo (1986). En este concepto se supone que los llamados indígenas son considerados los ‘primeros habitantes’ de una región, que



mantienen rasgos culturales distintivos de la sociedad mayoritaria y que se identifican activamente con estas particularidades (p. ej. el idioma).

La definición es usada ampliamente, y ella influye no sólo en la política indigenista sino también en la auto-representación de los indígenas como grupos distintos. Originalmente, la definición proviene de un estudio sobre la discriminación de tales pueblos, lo que explica que Martínez Cobo enfatizó las experiencias del colonialismo y la marginalización sufrida por los indígenas.

En los últimos 25 años, casi todos los países latinoamericanos con población ‘indígena’ se han definido como pluriculturales y/o multiétnicos. Transfiriendo el concepto mencionado del ‘ser indígena’ al ámbito jurídico y político en América Latina, se llevaron a cabo transformaciones en el reconocimiento de los respectivos derechos. Entre otras reivindicaciones fundamentales, se reconocieron los territorios ancestrales como propiedades colectivas de los pueblos que, según la definición, se consideran y son considerados indígenas (Barié 2004; Green 2007; Sieder 2002).

En Venezuela, la transformación oficial del Estado empezó en 1999 cuando el presidente recién elegido, Hugo Chávez Frías, dispuso la adopción de una nueva constitución que por primera vez reconoció los derechos indígenas de manera amplia (Colmenares 2001; Kuppe 2001: 118ss).

Sin embargo, la auto-representación y el reconocimiento político de los indígenas como tales aún no garantizan que se tomaran en serio las demandas por territorios asegurados. Sobre todo en casos de conflictos por recursos naturales, la transformación de los estados hacia una ‘pluriculturalidad territorial’ parece tener muchos obstáculos. Esta observación es el punto de partida del artículo y en consecuencia cuestiona la implementación de tales derechos en la práctica.

Pues, en el caso de los kari’ña de Imataca, que viven en gran parte en una reserva forestal en el oriente del estado venezolano de Bolívar, las condiciones iniciales para la demarcación y el reconocimiento de su territorio parecen particularmente desventajosas, aunque las leyes reformadas en Venezuela favorecen la demarcación de territorios indígenas dentro de reservas forestales (véase capítulo “Territorios indígenas enfocados...”). En principio, estas reservas están sujetas a la administración del Estado venezolano. Esto supuestamente debe garantizar el manejo sostenible de sus recursos naturales (Aicher 2004).

La Reserva Forestal de Imataca fue creada en 1961 y abarca 3.821.958,4 hectáreas. Los kari’ña viven en la parte central de la reserva. Como aspecto problemático ante la demarcación, su área de asentamiento está dividida en concesiones para la extracción comercial de madera, y además los bosques extensos y los ríos ricos en oro de la Reserva Imataca son muy atractivos para la minería ilegal. En el borde de la reserva, las zonas deforestadas por pastizales se están extendiendo de manera continua (UNEG & CIAG

2000). Hacia el este, la reserva está limitada por la frontera con la Guyana Esequiba que, en sus límites actuales, no es reconocida por Venezuela.



Figura 1. Área de asentamiento de los kari'ña (Scholz 2012: 9).

Además de los factores externos, las características de los kari'ña como grupo político que luchará por el reconocimiento de su territorio, no parecen ser ideales. Por parte de sus vecinos indígenas y no indígenas, antropólogos y activistas venezolanos son considerados fragmentados, mal organizados y en general poco interesados en cuestiones de política.

Al cuestionar esta clasificación de los kari'ña como 'mal organizados' hay que tener en cuenta que los grandes movimientos indígenas panamericanos de hoy son fenómenos relativamente nuevos que surgieron de un contexto histórico específico. Hasta los años 60, las movilizaciones indígenas en América Latina habían estado caracterizadas por las demandas de la población campesina que estaba luchando sobre todo por reformas

agrarias, y por una vida mejor en el campo (Jackson & Warren 2005: 551). Los estados solían responder con acciones ‘indigenistas’ para lograr lo que llamaron el “desarrollo rural” (Quintanilla 1990: 21).

A pesar de los pueblos indígenas ‘campesinos’ en países como Perú, Bolivia, México y Guatemala, había grupos relativamente aislados y aparentemente olvidados por los estados. Esta situación se aplicaba también a los kari’ña de Imataca, que después de haber jugado un papel importante en las guerras de la época colonial vivían dispersos en zonas lejanas de los centros urbanos, igual que muchos grupos de las tierras bajas.

Aún así, estos grupos estaban todo el tiempo de alguna manera en contacto con la sociedad occidental. Al principio del siglo xx había encuentros por las buenas o por las malas, p. ej. con caucheros y mineros, y sobre todo con los misioneros de la iglesia católica que, después de haber superado la fase de la evangelización forzada durante la época colonial, se ocuparon de nuevo de estas zonas marginales. Pero sin duda los contactos eran muy escasos (Bengoa 2007: 72-80).

A comienzos de los años 70 algunos grupos indígenas de estas zonas ‘selváticas’ aparecieron como nuevos actores en la cuestión indígena en América Latina (Ramos 2003: 254). Con la expansión comercial y económica hacia el Amazonas surgieron nuevos conflictos por tierras y recursos naturales. Por consiguiente, se formaron nuevos movimientos indígenas con preocupaciones diferentes de los anteriores. Las reformas agrarias ya no eran el tema principal, sino territorio, autogestión, autonomía y también la relación entre territorios indígenas y el medio ambiente. Entrando el siglo xxi, uno de los ejes del discurso indígena en América Latina ha consistido en adaptarse al ideario ecologista internacional. Con este nuevo discurso y las alianzas que surgieron de él tanto a nivel internacional cuanto con otros sectores de la sociedad civil (p. ej. ONGs) en los respectivos países, los movimientos indígenas han logrado un reconocimiento político y jurídico relativamente amplio (Bengoa 2007: 135; Brysk 2000: 10).

En consecuencia, la noción de ‘territorio’ como se refleja por ejemplo en la convención 169 de la OIT, llegó a ser mucho más compleja que la definición anterior de “tierras indígenas” (OIT 1989). En vez de centrarse en el valor productivo de la tierra, se empezó a tomar en cuenta el valor simbólico, siendo el espacio de reproducción y pertinencia social de los pueblos originarios (Bengoa 2007: 299). Implícitamente, el discurso de los movimientos indígenas sugiere que todos los grupos indígenas están dispuestos a luchar por su territorio para impedir el despojo de su ‘espacio de reproducción’ y también para defender la ‘naturaleza’ (Hames 2007).

Como fue mencionado anteriormente, el comportamiento político de los kari’ña como grupo ‘típico’ de tierras bajas no encaja con este esquema pues no se representan a sí mismos como ambientalistas ni luchan activamente por su territorio. Al contrario, parece que los lazos con su territorio para ellos no tienen consecuencias políticas.

Teniendo en cuenta este contexto contradictorio, es razonable suponer que los ‘territorios indígenas’ no son espacios auténticos en los cuales los indígenas viven una vida supuestamente tradicional. Más bien, se trata de espacios transculturales que se constituyen por discursos a nivel político y por otra parte por las prácticas de los actores sociales, indígenas y no indígenas, que dentro de este espacio están compitiendo por recursos naturales.

Prosiguiendo esta consideración, este ensayo se centra en los siguientes puntos: ¿En qué consisten los procesos recientes de implementación de derechos territoriales indígenas en Venezuela, observando el ejemplo concreto de los kari’ña de Imataca? Aparte del reconocimiento del territorio indígena como resultado, ¿cuáles son las prácticas más significativas de los actores que, según la definición anterior, lo están constituyendo como espacio social transcultural? ¿Cuáles son los conflictos, ideológicos y territoriales, que surgen entretanto?

El análisis está basado en datos empíricos que recopilé durante mi trabajo de campo en Venezuela entre 2007 y 2009. He investigado tanto en la Reserva Imataca donde viven los kari’ña como en los centros político-administrativos donde se están discutiendo los derechos indígenas a nivel político.

A continuación, voy a ilustrar brevemente el contexto político del reconocimiento de territorios indígenas en Venezuela. Posteriormente, planteo un modelo teórico para el estudio de la aplicación de los derechos territoriales indígenas y de los conflictos que surgen entretanto, con base en el *Spatial Turn*. Este modelo se aplicará al ejemplo empírico del territorio de los kari’ña de Imataca. Después, explicaré en pocas palabras los objetivos y métodos de mi investigación de campo. Por último, señalaré cómo las prácticas territoriales indígenas y a la vez la gestión política de este tema afectan a la demarcación y el reconocimiento del territorio.

Los territorios indígenas en Venezuela

Hasta 1999, Venezuela tenía una de las constituciones presuntamente más retrasadas de toda América Latina en cuanto a derechos indígenas (Mansutti 2000: 35). No había una legislación propiamente dedicada a este sector de la población. Jurídicamente los territorios ancestrales fueron tratados como tierras campesinas (Árvelo-Jiménez & Biord 1988; Kuppe 1986). El movimiento indígena consistía en federaciones multiétnicas fuertemente influenciadas por los partidos políticos, así que los indígenas no podían levantar su voz independientemente (Mosonyi 1974: 151; Árvelo-Jiménez & Perozo 1983: 511).

Ya entrada la década de los 80, los indígenas de base comenzaron a promover, con el apoyo de la izquierda, movimientos étnicos profundamente políticos, pero militantes de una corriente anti-partidista. Los líderes indígenas de las organizaciones emergentes

tenían prohibida la militancia partidista, como medio contra los líderes de las federaciones anteriores quienes eran reconocidos militantes del partido demócrata cristiano. Ya en ese entonces, la reivindicación más importante de las nuevas organizaciones era la demanda por derechos territoriales (Van Cott 2003: 53). Esta década vio surgir numerosas organizaciones étnicas y sin partido entre los pueblos indígenas del país. Así se iban creando las condiciones para que en agosto de 1989 se fundara el Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE) como primera organización nacional indígena de base que pudiera dar más énfasis a las demandas de los pueblos indígenas (Clarac 2001: 350; CONIVE 1989; Freire 2003: 355).

En marzo de 1998, el liderazgo del CONIVE se reunió con Hugo Chávez Frías, para el momento candidato presidencial de la izquierda. En esas condiciones, cuando se presumía que las elecciones iban a ser ganadas por otra candidata, los líderes históricos del movimiento indígena hicieron una apuesta que marcó su futuro: Lograron que el candidato Chávez firmara el 20 de marzo de 1998 un Acta de Compromiso en la que éste se comprometió, de ganar las elecciones, a saldar con los indígenas la llamada deuda histórica. Entre otras cosas, esta deuda histórica frente a los indígenas se refirió explícitamente a sus territorios originarios (Mansutti 2000: 40; Zimmerling 2005: 51).

Una de las ofertas electorales del candidato Chávez era llamar a una Asamblea Constituyente que redactara una nueva Constitución que permitiera refundar la república. Los indígenas, al ver que la candidatura de Chávez aumentaba sus posibilidades de ganar, se fueron preparando para el reto de la Constituyente eligiendo representantes y buscando alianzas con expertos en derecho indígena (Colmenares 2001: 67; Mansutti 2000: 46).

Particularmente los militares en la Asamblea Nacional Constituyente cuestionaron fuertemente el uso de los términos ‘pueblo indígena’ y ‘territorio indígena’ en el borrador de la Constitución. Argumentaron que la implementación de tales términos era un atentado contra la seguridad y la integridad territorial de la nación. De estos debates que por un tiempo parecieron desesperados surgieron los ‘hábitat y tierras indígenas’ como compromiso (Mansutti 2000: 43). Kuppe (2001: 124) critica este compromiso por el hecho de que el término ‘hábitat’ jurídicamente no está claramente definido.

Sin embargo, cuando en el 1999 la nueva Constitución fue aprobada por más del 71% de los votantes, se logró así mismo el reconocimiento de muchos de los derechos por los que las organizaciones indígenas habían luchado (Venezuela 2000). Se había pasado de una Constitución, la de 1961, que apenas reconocía el derecho de los indígenas a integrarse al país, a una Constitución que reconocía el derecho a territorios (los ‘hábitat y tierras’), a la cultura, a la lengua propia como lengua oficial en sus territorios, a la educación y medicinas propias, al trabajo justamente remunerado, al ejercicio del derecho consuetudinario, al debido proceso, a la propiedad intelectual colectiva y a la

participación política. En cuanto a los territorios, la nueva Constitución explícitamente asegura que

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas [...], así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida [...] (Venezuela 2000: §119).

Hasta el 2002, los indígenas en la Asamblea Nacional lograron otros avances legislativos importantes con respecto al reconocimiento de sus territorios como la aprobación del “Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la oit” (Venezuela 2001a) y la promulgación de la “Ley de Demarcación y Garantía de los Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas” (Venezuela 2001b). En el 2005, la Asamblea Nacional aprobó la Ley Orgánica de los Pueblos y Comunidades Indígenas que muy detalladamente prescribe el procedimiento de la demarcación de los territorios (Venezuela 2005; Kuppe 2005: 169).

El elemento central en este proceso es la creación de un llamado expediente de demarcación. Éste debe incluir la solicitud de demarcación identificando al pueblo o a la comunidad indígena aspirante y a sus representantes, su ubicación geográfica, los datos de población, un informe histórico y socio-antropológico de la comunidad o del pueblo que justifica los linderos del territorio reivindicado, mapas elaborados por los indígenas, un informe explicativo sobre los métodos implementados en la propuesta de autodemarcación y además actas de asamblea de los indígenas que confirman los contenidos del expediente. Más allá, el expediente debe contener un informe de campo identificando conflictos con terceros, la ocupación de tierras, la toponimia (bilingüe) y los linderos. Todo este proceso debe ser coordinado por la llamada Comisión Regional Técnica de Demarcación que institucionalmente está vinculada al Ministerio del Ambiente. Por supuesto, el requisito básico del procedimiento es la participación del respectivo grupo indígena. El objetivo final es la otorgación de un título legal de propiedad territorial colectiva al grupo indígena (Caballero 2007: 202).

Relacionando este procedimiento sofisticado de demarcación a las condiciones de vida de muchos grupos indígenas (p. ej. los kari’ña), es muy cuestionable si la normativa corresponde con la realidad. Una vez más, pareciera que el llamado territorio indígena representa un espacio transcultural cuya negociación a nivel político pertenece a un ámbito totalmente distinto que su manifestación en el espacio físico.

Para poder comprender profundamente los diferentes procesos de constitución de este espacio, se introduce entonces el marco teórico para el análisis.

Territorios indígenas enfocados desde un concepto relacional de espacio social

Anteriormente, constaté que aunque los territorios indígenas, al igual que todo tipo de territorio, se manifiestan físicamente, el discurso sobre ellos parece ser cada vez más un discurso ‘desterritorializado’, sumamente politizado. Sus protagonistas, funcionarios indígenas y no indígenas, muchas veces están localizados en los centros de poder político como Caracas y los respectivos capitales de los estados que, en sentido literal y figurativo, están lejos de las zonas donde vive la mayoría de los indígenas. Pero sin duda las ideas que se expresan en las manifestaciones políticas tienen sus raíces en las experiencias y prácticas cotidianas de pueblos indígenas ‘reales’ como de los kari’ña, cuya subsistencia indudablemente depende de su territorio. Estas prácticas apenas parecen haber sido traducidas o, mejor dicho, transferidas al lenguaje político (Scholz 2012). ¿En qué relación están la manifestación física y la manifestación discursiva de territorios indígenas?

Análogo a mis observaciones empíricas, la socióloga Löw (2001: 158) hace una diferencia entre el *spacing*, el proceso de la constitución física de un espacio como disposición de seres humanos y objetos, y la síntesis, la representación de un espacio por la imaginación, la memoria y el discurso.

¿Qué significan entonces los cambios de noción y gestión política de los territorios indígenas y los conflictos territoriales que surgen de su implementación, en términos del *spatial turn*?

Aplicando el marco teórico de Löw a los territorios indígenas, entendidos en lo que sigue como espacios sociales a base de un paradigma relacional, se supone que los indígenas suelen constituir y al mismo tiempo imaginar su territorio (espacio) a través de prácticas habituales en la vida cotidiana (Löw 2001: 161). En cuanto al *spacing*, se trata de actividades practicadas con el cuerpo mismo, como, en caso de los kari’ña de Imataca, la agricultura, la caza, la pesca y los patrones de residencia. Esta clase de actividades suele dejar huellas en el territorio que sirven como puntos de referencia para la memoria que, según Löw (2001: 199), es un elemento crucial de la síntesis, junto con las representaciones ‘simbólicas’ que se manifiestan en creencias, mitos e historias acerca del territorio (véase también Hirsch 1995: 5). Por supuesto, estas representaciones simbólicas del espacio no pueden ser analizadas independientemente sino están fuertemente ligadas con la práctica del *spacing*, con las maneras de apropiarse físicamente del territorio.

Las creencias y memorias se reproducen al ser transmitidas de generación en generación. Löw (2001: 183) constata que los espacios tienden a reproducir sus estructuras en vez de cambiarlas, debido al hecho de que las estructuras están ‘inscritas’ en el ambiente físico. De esta manera, se genera el llamado ‘espacio de memoria’ que denomina un aspecto de síntesis muy importante (Ingold 2000: 193). En el caso de los kari’ña observé que al referirse a su territorio muchas veces mencionaron sitios donde anteriormente había viviendas o zonas de caza y pesca.

Una forma especial de síntesis consiste en la producción de concepciones abstractas del espacio como mapas, escritos y también títulos legales de propiedad territorial (Löw 2001: 159). En el caso de los territorios indígenas, muchos científicos suponen que la elaboración de así llamados ‘mapas mentales’, pintados por los propios indígenas, es un método adecuado de conceptualizar la visión indígena acerca de su territorio (Chase-Smith et al. 2003; Chirif & Hierro 2007; Herlihy 2003; Herlihy & Knapp 2003). Esta presunción se refleja en la legislación indígena de Venezuela (Mansutti, Silva & Lares 2000; véase en el capítulo anterior).

Bourdieu (2001), que representa un concepto relacional de espacios sociales similar al de Löw, indicó además que tales espacios se caracterizan fuertemente por las relaciones de poder y por los conflictos que se están llevando a cabo a lo largo del proceso de su constitución. Este énfasis en los conflictos me parece crucial para entender el tema de los territorios indígenas. Aparte de los indígenas que a través de sus rutinas desarrollan un cierto estilo de vida en un territorio apropiado, existen otros actores en el mismo espacio social que también tienen influencia sobre su constitución. Desde la época colonial, los indígenas están confrontados con estos actores que, participando en el *spacing*, están persiguiendo sus propias metas económicas y también geopolíticas. De esta constelación resultan conflictos sobre el uso legítimo de la tierra y sobre el control de recursos naturales. Esto implica que el estilo de vida indígena ‘tradicional’ que mencioné anteriormente es al mismo tiempo un producto de conflictos en el espacio social en donde viven y que este espacio social debe ser entendido como ‘espacio transcultural’.

En la síntesis a nivel simbólico respectivamente político también se observan conflictos sobre los territorios indígenas. Anteriormente, he mencionado que supuestamente en cada pueblo indígena se suelen transmitir creencias, mitos e historias acerca de los territorios. Sin embargo, los funcionarios de los gobiernos, encargados de interpretar y aplicar las leyes indigenistas, representan una visión mucho más sencilla y pragmática de los espacios disputados. Esta visión no necesariamente coincide con los idearios y realidades de cada pueblo (véase capítulo “¿Demarcando un espacio ‘auténtico’?”).

Adicionalmente, hay que tener en cuenta la comunidad indígena ‘globalizada’ que lucha por los derechos indígenas a nivel nacional y hasta transnacional. Estos actores claves suelen defender una visión idealizada y generalmente más amplia de territorios indígenas, pues están persiguiendo la meta sociopolítica de redefinir los espacios nacionales como pluriétnicos (Brysk 2000). Esto se refleja en las convenciones y resoluciones acerca de derechos indígenas a nivel internacional (Anaya 2004) y también resulta en cuanto a que los territorios indígenas, en sentido político, tienen un aspecto ‘transcultural’.

Finalmente, la representación abstracta de territorios en mapas, escritos y sobre todo en títulos de propiedad territorial como forma especial de síntesis, es el tercer punto neurálgico en donde se pueden encender conflictos. En vista de los obstáculos que surgen a

la hora de demarcar y reconocer los territorios indígenas, la cuestión si se logra representar el espacio indígena en un título legal de propiedad es crucial para su reconocimiento.

A continuación voy a revelar los diferentes procesos de *spacing* y síntesis relacionados al territorio de los kari'ña. El marco teórico propone la estructura del análisis: Voy a diferenciar entre la constitución histórica y la constitución actual del territorio kari'ña. Después refiero estos procesos a la práctica política de la demarcación y del reconocimiento legal. El foco estará en los conflictos resultantes.

La constitución histórica del territorio kari'ña

¿Cuál es el territorio originario kari'ña y quiénes son ellos? En este capítulo intentaré acercarme históricamente a estas preguntas. Mientras es muy difícil responder a la primera, parece casi imposible obtener una opinión neutral sobre este grupo indígena en Venezuela, en particular hablando con la gente que hoy en día vive cerca de ellos. Los kari'ña de Imataca tienen una reputación muy mala en la región.

En parte se puede perseguir esta fama hasta la época colonial. Según Civrieux (1976), los kari'ña son los descendientes de los indígenas legendarios que fueron llamados 'caribes' por los conquistadores españoles. Hoy en día, se usa el término caribe sobretodo como clasificación lingüística para los llamados idiomas caribes (en Venezuela, aparte del kari'ña p. ej. el pemón, el ye'kuana y el yukpa). Además, se han llevado a cabo varios estudios comparativos de los grupos caribes para investigar las analogías y diferencias, p. ej. en los patrones de asentamiento, las estrategias económicas y las cosmovisiones (Basso 1977; Butt Colson 1971; Halbmayer 2010; Rivière 1984; Whitehead & Alemán 2009).

Los caribes históricos tenían fama de ser guerreros peligrosos y caníbales. Probablemente, Colón fue el primero quien describió a los caribes en sus diarios como horribles salvajes, a diferencia de los arawacos que vivían en la mismo área y fueron representados por él como buenos y dóciles (Todorov 1985: 81; Arens 1979: 45).

No sólo el supuesto canibalismo sino también el tráfico con esclavos por los caribes es un tema muy delicado y cargado de prejuicios en las fuentes históricas como presume el histórico Whitehead, quien presentó varios estudios sobre la antropología histórica de los caribes (p. ej. Whitehead 1988). Paradójicamente, los españoles utilizaban esta acusación como argumento para permitir la esclavización de muchos miembros de este pueblo indígena. Además, es muy probable que el intercambio de esclavos, o mejor dicho con prisioneros de guerra, se había convertido en un negocio importante recién con la influencia de los europeos (Whitehead 1988: 181ss).

Durante siglos, los caribes resistían a la supremacía de los españoles. En cambio, mantenían alianzas económicas y militares con los holandeses y los franceses. Esta constelación no puede ser explicada únicamente por la fuerza militar de los caribes en

aquella época, sino sobre todo por la ubicación marginal de sus tierras dentro del imperio colonial de los españoles, que se concentraron sus actividades en las regiones que prometieron mayores beneficios económicos (Whitehead 1988: 104).

Resulta que hasta mediados del siglo XVIII los caribes tenían una gran influencia sobre el destino de las potencias coloniales. Posteriormente, los españoles poco a poco lograron someterlos a su dominio y sobretodo los capuchinos evangelizaron a muchos de ellos en los pueblos de misión.

Los caribes de los llanos del Orinoco fueron los primeros en sufrir este destino. De estos hechos históricos resultó que las comunidades kari'ña que hoy en día están ubicadas en los estados de Anzoátegui, Sucre y Monagas (véase Figura 1) no tienen mucho en común con los kari'ña de Imataca. Pues, en cambio, debido al aumento de la influencia española, muchos de los grupos que se habían ubicado en la región de Imataca huyeron a las áreas selváticas hacia el este que todavía estaban gobernados por los holandeses (Whitehead 1990: 369). Al contrario de los españoles, estos no tenían interés en conquistar a los caribes, pues los necesitaban como aliados quienes les ayudaban a capturar a los esclavos negros que a menudo se escapaban de las plantaciones (Morales 1990: 17; Whitehead 1990: 363).

Sin embargo, el contacto con los europeos, tanto con enemigos como con aliados, causó cambios graves en la población caribe. Whitehead (1988: 36) presume que desde el siglo XV hasta principios del siglo XIX ésta se redujo en un 90 por ciento y sus comunidades grandes y estables se transformaron en grupos pequeños, aislados y móviles (véase también Mansutti 1992).

Además, durante el siglo XVIII los capuchinos catalanes empezaron con la evangelización forzada entre los caribes de Imataca. Los que no fueron 'reducidos' en los pueblos de misión que se fundaron en estas décadas se refugiaron en las zonas más allá del río Esequibo.

Venezuela se independizó en las primeras décadas del siglo XIX y con esto todas las misiones fueron destruidas. No es posible decir con seguridad que pasó con los caribes en los siguientes 100 años. La memoria colectiva de los kari'ña de Imataca que yo encontré durante mi trabajo de campo en la zona no empieza antes de los principios del siglo XX.

De acuerdo a las historias que me contaron, algún tipo de contacto con el 'mundo exterior' también existía a principios del siglo XX. Muchos kari'ña trabajaban en ese entonces como colectores de balatá y un poco más tarde empezaron también con la minería informal. Más tarde, los asentamientos indígenas de la Reserva Imataca fueron visitados por misioneros.

Presumiblemente, el efecto de la ofensiva evangelizadora de los capuchinos había sido que los últimos grupos de kari'ña independientes se retiraran gradualmente al Esequibo. Por la década de 1960, la dirección principal de la migración kari'ña regresó. En

lugar de migrar al Esequibo, muchos grupos ahora salieron hacia el oeste. La precaria situación en las minas de oro de Guyana (Forte 1999), y la mala infraestructura en general motivaron a muchos kari'ña a venir a Venezuela, donde el camino a Tumeremo ofreció un enlace a la atención médica y a la posibilidad de hacer compras (Grimmig 2005: 227).

Sin embargo, contactos regulares con 'extranjeros' como misioneros o funcionarios de organizaciones indigenistas sólo se establecieron después de la década de los 90 y en la mayoría de los casos siguen siendo muy esporádicos. Lo mismo pasa con los contactos entre los kari'ña y las organizaciones indígenas mencionadas, FIEB y CONIVE.

En resumen, se puede constatar que la historia del *spacing* en el caso de los kari'ña es una historia de encuentros, mas y menos violentos, con terceros. Entonces, el territorio donde viven actualmente es, al menos parcialmente, un resultado de estos contactos.

La situación actual de los kari'ña de Imataca¹

El número de kari'ña que vive en la región de Imataca hoy es difícil de identificar. En el censo XIII de Población y Viviendas del Instituto Nacional de Estadística fueron contados cerca de un mil (INE 2005), según la estimación del Capitán General son 5000-6000 personas (Entrevista con el Capitán General, 27.11.2008). Las diferencias tienen que ver con la gran movilidad de sus asentamientos. Esto evita una estimación fiable. Tradicionalmente, los kari'ña construyen con alguna frecuencia nuevas viviendas cerca de sus campos de tala y quema. Lo mismo suele ocurrir en el curso de la búsqueda de oro en la cual participan sobre todo los hombres.

Además, los kari'ña viven en asentamientos muy dispersos. Por lo general, las viviendas no son visibles desde la pequeña carretera que conduce a la Reserva Imataca. Las casas son de forma rectangular y cubiertas con hojas de palma o con hierro corrugado. Usualmente, no hay paredes y se duerme en hamacas.

Como se puede ver en la Figura, las casas se encuentran en zonas libres de vegetación con un fondo de arena, al lado de ellas se suelen cultivar algunas plantas de uso cotidiano (p. ej. tabaco, chile y caña de azúcar).

Un hogar común (por lo general de cinco a diez miembros de la familia nuclear) tiene casi siempre dos de esas casas, una de ellas se utiliza sobre todo para dormir. La otra casa se usa como cocina, es aquí donde las mujeres producen los *arepa* (llamados 'Casabe' en español): panes típicos, redondos y planos, de yuca amarga. Esta planta, que es la más importante para la subsistencia, es cultivada en los campos de tala y quema, junto con el maíz y una amplia variedad de otros tubérculos, verduras y frutas. La subsistencia se

¹ A menos que se indique lo contrario, todas las informaciones en este capítulo y en el siguiente son resultados de entrevistas y observaciones durante mi trabajo de campo entre 2007 y 2009 (en el siguiente capítulo se explicarán más detalles sobre la investigación de campo).

complementa con la caza y la pesca en los ríos y lagunas y, en menor medida, mediante la recopilación de hierbas y frutas silvestres. La gran mayoría de los kari'ña vive de forma 'tradicional' de la agricultura de subsistencia, de la caza y la pesca, y tiene un amplio conocimiento en cuanto a estas prácticas. Lo mismo se aplica a la construcción de viviendas y a la cultura material en general (por ejemplo, la producción de herramientas



Figura 2. Vivienda kari'ña con huerta
(foto: Andrea Scholz, 2008).

para el procesamiento de la yuca amarga, su cultivo principal). Este estilo de vida, que superficialmente parece auténtico y en perfecta armonía con el entorno natural, está vinculado a una fama de descuido que tiene que ver con la presencia de algunos kari'ña en Tumeremo, la ciudad que queda relativamente cerca de sus asentamientos. Allí, son considerados muy tímidos y, más que todo, descuidados y alcohólicos.

La motivación de los kari'ña de organizarse más allá de la familia nuclear no parece muy pronunciada, así que hasta hoy no existe una base organizativa, por ejemplo para alegar demandas legales. En la década de 1990, representantes de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar (FIEB) y un misionero de la iglesia católica, que en aquel entonces colaboraba con la organización y al mismo tiempo trabajaba en las comunidades kari'ña, introdujeron el cargo del 'capitán' entre los kari'ña, supuestamente para mejorar su capacidad de articularse políticamente. La FIEB como organización indígena regional

existe desde los años 70 y está dominada por indígenas de la etnia pemón, que en parte viven en la misma zona y suelen a ver a los kari'ña con algún desprecio. Quizás esta relación contribuye al hecho de que hasta hoy los kari'ña casi no participan en asuntos políticos ni a nivel de la FIEB y tampoco a nivel nacional. Sin embargo, en la actualidad existe un capitán en cada asentamiento y también un capitán general para todos. Pero estos capitanes no tienen ninguna autoridad, ni juegan el papel de personas integrativas. Entre los diferentes asentamientos, en general, se puede observar una tendencia de distanciarse negativamente de los demás. Las personas son conscientes de las similitudes (p. ej. un idioma común), pero enfatizan sobre todo en las diferencias (variaciones dialectales, historias diferentes de migración y las prácticas de consumo de alcohol), cuando se refieren a los asentamientos vecinos, así que la mala fama hacia afuera parece tener un reflejo dentro del grupo. Aunque la mayoría de los kari'ña en la zona comparte ciertas formas de *spacing* (p. ej. los patrones de asentamiento y las prácticas de subsistencia), no parecen sentir la necesidad de reivindicar un territorio común reconocido por el Estado.

Reanudando el resumen del capítulo anterior, es razonable suponer que el *spacing* en el territorio kari'ña hoy en día es en parte un resultado de sus contactos conflictivos. Correspondiendo con esto, algunos autores que se dedicaron a estudiar la historia de los kari'ña sugirieron que su estilo de vida móvil y su economía sencilla no representan tradiciones prístinas, sino más bien son resultados de las pérdidas y traumas que sufrieron durante la época colonial y pos-colonial (Grimmig 2005; Whitehead 1988).

Investigación de campo

Durante mi primera estancia en la zona de Imataca en el 2007, representantes de la mencionada Federación Indígena del Estado Bolívar (FIEB) y el capitán general del sector kari'ña me preguntaron si yo estaba dispuesta a apoyar a los kari'ña en su demarcación. Lo que hubiera significado la participación activa en una forma especial de *spacing* dentro del territorio kari'ña. En ese momento, aún no sabía que el capitán general no representaba a los kari'ña como grupo político, sino más bien los esfuerzos de los activistas de la FIEB y de la iglesia de organizarlos. Así que acepté la oferta pues pensé que de esta manera podría vincular la investigación científica con un uso práctico para el grupo indígena con el que quería trabajar.

Primero visité varios asentamientos kari'ña y descubrí con sorpresa que el interés en el tema de los territorios y la voluntad de luchar activamente por su reconocimiento en general estaban muy bajos. Además, la actitud de identificarse únicamente con el propio asentamiento en donde todos los hogares tenían algún vínculo de parentesco dificultó la demarcación de un territorio común para todos los kari'ña de Imataca. En cambio, la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI) como legislación correspondiente establece expresamente la demarcación de territorios indígenas 'por pueblo' y

no 'por comunidad'. Con esto, la LOPCI pretende superar la práctica anterior de otorgar títulos agrarios a comunidades indígenas. En cierto modo entonces, la realidad de las comunidades kari'ña contradijo la ley.

Por fin, en un asentamiento (Pozo Oscuro) aceptaron mi oferta de ayudar con la demarcación con mucho gusto. Pues debido a su historia de conflictos con ganaderos estaban conscientes de las ventajas de un territorio asegurado (para más detalles véase el siguiente capítulo). Así que llevamos a cabo un proyecto de autodemarcación durante más de un año. Fuimos a buscar los linderos (puntos fronterizos) cuyas coordenadas grabé con un dispositivo GPS. Además, recopilé información sobre las justificaciones de demarcar tales puntos y sobre las prácticas territoriales en general. Visitamos los *conucus* en varias etapas de trabajo y me explicaron los procedimientos y los cultivos. También hicimos algunos viajes de varios días a las zonas de caza y pesca.

Durante todo el tiempo realicé entrevistas individuales y discusiones en grupo sobre la historia del asentamiento de Pozo Oscuro, las migraciones del grupo y sus relaciones y conflictos con el mundo exterior.

Además del trabajo de campo en Pozo Oscuro, llevé a cabo entrevistas con personas a cargo del 'desarrollo social' de los kari'ña (misioneros y funcionarios), sobre todo en Tumeremo. Les pregunté su opinión sobre los kari'ña, sus problemas y sobre las potencialidades del trabajo con este grupo étnico. Realicé otras entrevistas con activistas indígenas y representantes de instituciones gubernamentales y no gubernamentales. Con ellos hablé de los éxitos y las fallas en la demarcación y el reconocimiento de los territorios indígenas.

¿Demarcando un espacio 'auténtico'? La legislación se tropieza con la realidad del *spacing*

La legislación requiere que para reclamar sus derechos es necesario que los indígenas reivindiquen su territorio como espacio geográfico bien definido, recurriendo a la existencia de sus tradiciones y, sobre todo, a su permanencia en estas tierras durante siglos. Una integrante del equipo técnico de la Comisión Nacional de Demarcación en el Ministerio del Ambiente me comentó en la entrevista:

El uso tradicional de la tierra [...] debe ser continuo pasar de generación en generación porque si hay un corte allí deja de ser tradicional, sabes, si mi mamá tenía una tradición y cuando era chiquita la dejó de hacer y no me la enseñó a mí esa tradición se corta pues [...] (Entrevista, 05.11.2008).

Con esto, la representante del Ministerio contradice a la LOPCI que explícitamente permite la demarcación de territorios por pueblos desplazados.

Sin embargo, mi trabajo de campo reveló que los kari'ña ni siquiera habrían pensado en determinar sus límites y tampoco en demarcar su territorio a base de su 'uso tradicio-

nal de la tierra'. Además, los conflictos por los recursos naturales que yo había supuesto de antemano no les importaban realmente, al menos no en el momento de mi estancia. Las concesiones de madereras estaban inactivas y la minería ilegal se concentraba en una región fuera de la zona de los asentamiento de los kari'ña.

Sólo los conflictos cada vez más virulentos con los ganaderos causaron mayores molestias entre los kari'ña, particularmente en el área de Pozo Oscuro. Este asentamiento queda a sólo unos 15 kilómetros de Tumeremo y su pasado está marcado por expulsiones y conflictos con sus vecinos ganaderos.

En el 2004, el grupo alcanzó a recuperar un gran pedazo de tierra que había sido invadido por un ganadero con el apoyo de algunas personas de Tumeremo (el padre, dos activistas de organizaciones gubernamentales y un abogado cuyas tierras también fueron afectadas por la invasión). Después de numerosas pérdidas territoriales, esto significó un gran logro. Aparte de esta experiencia reciente con el área llamado 'la invasión', el 'espacio de memoria' del grupo no incluyó 'sitios sagrados', ni pareció tener otra noción positiva, sino la gran mayoría de los linderos resultó de invasiones por parte de los ganaderos en las últimas dos décadas, de desplazamientos, expulsiones y pérdidas. Resulta que el territorio demarcado representó sobre todo lo que le sobró a los indígenas y no se trató de un espacio 'auténtico' indígena. En contraste, la LOPCI hace mayor énfasis en los 'sitios sagrados' que implican esta autenticidad.

Sin duda, observé entre los kari'ña un apego espiritual a su tierra y a su ambiente 'natural'. Esto se refleja en muchos aspectos de la visión del mundo que de vez en cuando se mencionó en conversaciones. Por ejemplo, según las creencias, los ríos están poblados por espíritus que tienen influencia en la vida de las personas. Sobre todo las mujeres son consideradas de estar en peligro de ser víctimas de malas influencias por parte de tales espíritus. Pero a diferencia de lo que sugiere el discurso sobre los llamados 'sitios sagrados' indígenas, los lazos de los kari'ña con su ambiente no parecieron materializarse en lugares específicos. Tampoco suelen usar esta relación de una forma discursiva para fines políticos.

Justificando los linderos como lo requiere la LOPCI, los kari'ña mencionaron el *spacing*, las prácticas territoriales cotidianas en lugar de la síntesis, p. ej. en la forma de reconocer ciertos 'sitios sagrados'. A la vez, la caza, la agricultura de conuco, la pesca, la recolección de hierbas medicinales y del material para la producción de objetos de uso cotidiano son los factores más visibles en cuanto a la constitución actual del territorio como espacio social.

La superficie total del territorio que reclama la comunidad de Pozo Oscuro incluye sólo 167 km² o 16.700 hectáreas. Esto no es mucho para 350 personas, teniendo en cuenta el crecimiento demográfico proyectado y las formas extensivas de uso del suelo. Aparte de eso, el área delimitada durante el proyecto no representa de ninguna manera

el área de referencia verdadera del grupo. En vista de las migraciones y cambios realizados sólo en las últimas décadas y también de las distancias a veces considerables que se recurren en los viajes de caza y pesca y para visitar a familiares, algunos de ellos en el Esequibo, el espacio social que podrían reclamar como territorio es mucho mayor. Pero luego se comparte este territorio con otras comunidades kari'ña. Además, la demarcación de un territorio tan amplio no sería posible sin un gran esfuerzo logístico y humano que en este momento no parece disponible. Pues, durante mi trabajo de campo, la Comisión Regional de Demarcación no estaba trabajando oficialmente por falta de recursos. Otros grupos indígenas del estado Bolívar, p.ej. los pemón y los ye'kuana-sanemá, habían colaborado con organizaciones no gubernamentales para lograr la demarcación de sus territorios. Los kari'ña no podían contar con este tipo de apoyo y tampoco pareció que el gobierno lo apreciaba, como me explicó el presidente de la FIEB

[...] no hay apoyo económico para poder hacer estos trabajos [de demarcación] como debe ser. Y algunos y otros aliados que nos han apoyado pero eso también ha sido como una piedrita al zapato del estado venezolano donde alegan que las comunidades no pueden tener contacto con otras organizaciones que no sean del estado venezolano (Entrevista, 31.7.2009).

La incompatibilidad entre las exigencias por parte de las leyes y la realidad que yo observé aplica también a la llamada autodemarcación, como yo la he llevado a cabo con el grupo en Pozo Oscuro. Como el presidente de la FIEB indicó en la cita, para un tal proyecto se requieren muchos requisitos que en general no existen en los grupos indígenas (por ejemplo un equipo técnico y también conocimientos especializados, tales como la operación de un receptor GPS y el procesamiento de la información espacial y, simplemente, la capacidad de la lectura y escritura). Además, la ley obliga a los indígenas a un esencialismo en términos de su propia cultura para legitimar sus reivindicaciones. En la Reserva Imataca no encontré a nadie que estuviera dispuesto a explicar su cultura de esta manera. Tampoco los kari'ña diseñaron los llamados 'mapas mentales' que son requeridos por el gobierno en las solicitudes de demarcación.

Finalmente, es evidente que las autoridades estatales no se esfuerzan mucho para aplicar los derechos indígenas. En su reporte anual del 2009, la organización de derechos humanos "Provea" informa:

Nuevamente se constata que el gobierno continúa en deuda con la principal reivindicación de estos pueblos [indígenas], la demarcación de su hábitat y sus tierras, elemento primordial para garantizar su existencia (Hernández 2009: 116).

Correspondiendo con esto el presidente de la FIEB me comentó:

Jurídicamente estamos bien fundamentados, pero políticamente no está funcionando lo que queremos que se haga. No hay voluntad política, no hay voluntad del Estado [...]. Pareciera que hay una contradicción tanto en el discurso, cuanto en los trabajos [...] en fin es como una rivalidad ideológica de dos mundos [...] (Entrevista, 31.07.2009).

Hasta el 2009, el gobierno había otorgado sólo 40 títulos de propiedad territorial colectiva a comunidades indígenas. Esto significa que la gran mayoría de las 2000 comunidades aún no fue atendida. Los representantes de las organizaciones indígenas, especialmente los de alto cargo, no pueden ejercer presión sobre las autoridades, ya que están en un dilema entre la lealtad al gobierno, el interés en mantener su propia posición y las obligaciones con la base.

Conclusión

En el ejemplo de los kari'ña, he mostrado que al investigar los procesos de negociación y los discursos contradictorios que se han producido desde el reconocimiento constitucional de territorios indígenas, primero hay que tener en cuenta que la definición de tales espacios sociales no es sencilla pues su constitución es llevada a cabo en diferentes niveles. Por un lado, se debe considerar tanto la historia del *spacing* como la constitución histórica por medio de los diferentes discursos. Por otro lado, hay que investigar la constitución actual del espacio por medio de las prácticas cotidianas de uso del territorio (*spacing*) y también su apropiación simbólica.

En cuanto a la historia del *spacing* es importante aclarar que las experiencias del colonialismo y de la época pos-colonial han conducido a los pueblos indígenas de América Latina a experimentar un proceso de reconstrucción en el que han debido adaptar una y otra vez sus estrategias económicas y su modo de vida, así que es muy difícil, sino imposible hablar de territorios 'auténticos'. En cambio, ellos deben ser entendidos como espacios transculturales en los cuales se llevan a cabo luchas sociales, políticas y económicas entre diferentes grupos de interés. Sin embargo, en contraste con la complejidad de los hechos históricos, la legislación actual exige esquematizar el estilo de vida de los pueblos indígenas que conlleva a una representación esencialista de este sector de la población, de sus tradiciones y de sus espacios sociales.

Los reportes etnográficos y lo poco que se conoce históricamente sobre el espacio social y sobre la historia de los kari'ña de Imataca revelan que en sus comunidades separadas, pequeñas y dispersas durante siglos, no existía ninguna conciencia de propiedad de un territorio claramente definido. Las prácticas territoriales y los patrones de residencia apenas llevaron a una comprensión de una zona amplia en la que se estaban moviendo. Sin embargo, no hay referencias históricas o espirituales a lugares específicos como para elevar reclamos de propiedad colectiva. En resumen, la demarcación de un territorio como 'contenedor' para un estilo de vida indígena, por lo menos en el caso de los kari'ña, no tuvo resultado.

Referencias bibliográficas

- Aicher, Christoph
2004 *Das forsttechnische Wissen und seine politischen Auswirkungen in Venezuela*. SEFUT Working Paper, 13. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität.
- Anaya, James S.
2004 *Indigenous peoples in international law*. Oxford: Oxford University Press.
- Arens, William
1979 *The man-eating myth. Anthropology and anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press.
- Arvelo Jimenez, Nelly & Horacio Bior Castillo
1988 Venezuela, desarrollo económico y pueblos indígenas. En: Reichel, Elizabeth (ed.): *45° Congreso de Americanistas. Identidad y transformación de las Américas*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 219-248.
- Arvelo Jiménez, Nelly & Abel Perozo
1983 Programas de desarrollo entre poblaciones indígenas de Venezuela. Antecedentes, consecuencias y una crítica. *América Indígena* 43(3): 502-536.
- Barié, Cletus Gregor
2004 *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Quito: Abya Yala.
- Basso, Ellen B.
1977 Introduction. The status of Carib ethnography. En: Basso, Ellen B. (ed.): *Carib-speaking Indians. Culture, society and language*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Bengoa, José
2007 *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre
1976 *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
2001 *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft*. Konstanz: UVK.
- Brysk, Alison
2000 *From tribal village to global village: Indian rights and international relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Butt-Colson, Audrey
1971 Comparative studies of the social structure of Guiana Indians and the problem of acculturation. En: Salzano, Francisco M. & Charles C. Thomas (eds.): *The ongoing evolution of Latin American populations*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 61-162.
- Caballero Arías, Hortensia
2007 La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 13(3): 189-208.
- Chase-Smith, Richard, Margarita Benavides, Mario Pariona & Ermeto Tuesta
2003 Mapping the past and the future: Geomatics and Indigenous territories in the Peruvian Amazon. *Human Organization* 62: 357-368.

- Chrif, Alberto & Pedro García Hierro
2007 *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonia*. København: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (CIAG) & Universidad Nacional Experimental de Guayana (UNEG)
2000 *Diagnóstico de los conflictos socio-ambientales en Imataca. Líneas estratégicas para el resguardo y la consolidación de los asentamientos humanos en la Reserva Forestal Imataca*. Ciudad Bolívar: Universidad Experimental de Guayana.
- Civrieux, Marc de
1976 *Los caribes y la conquista de la Guayana Española (Etnohistoria kari'ña)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Clarac de Briceño, Jacqueline
2001 Análisis de los actitudes de políticos criollos y indígenas en Venezuela. *Boletín Antropológico* 53: 335-372.
- Colmenares, Ricardo
2001 *Los derechos de los pueblos indígenas*. Caracas: Editorial Jurídica.
- Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE)
1989 *Guatopori. Órgano informativo de la Comisión Organizadora del Consejo Nacional Indio de Venezuela. Hacia el Primer Congreso Nacional Indio de Venezuela*. Caracas: Consejo Nacional Indio de Venezuela.
- Forte, Janette
1999 Karikuri: The evolving relationship of the Karinya people of Guyana to gold mining. *New West Indian Guide* 73: 59-82.
- Freire, Germán
2003 Tradition, change and land rights: Land use and territorial strategies among the Piaroa. *Critique of Anthropology* 23: 349-372.
- Green, Shane
2007 Introduction: On race, roots/routes, and sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous multiculturalisms. *Journal of Latin American Anthropology* 12: 329-355.
- Grimmig, Martina
2005 *Natürliche Ressourcen und soziale Verhältnisse: ein Beitrag zu Gegenwart und Geschichte der kari'ña von Imataca (Venezuela)*. Freiburg: Freidok.
- Halbmayer, Ernst
2010 *Kosmos und Kommunikation. Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben*. Wien: Facultas.
- Hames, Raymond
2007 The ecologically noble savage debate. *Annual Review of Anthropology* 36: 177-190.
- Herlihy, Peter H.
2003 Participatory research mapping of Indigenous lands in Darién, Panamá. *Human Organization* 62: 315-332.

- Herlihy, Peter H. & Gregory Knapp
2003 Maps of, by, and for the peoples of Latin America. *Human Organization* 62: 303-315.
- Hernández, María del Rosario
2009 *Los derechos de los pueblos indígenas*. En: PROVEA (ed.): Informe anual. Octubre 2008/Noviembre 2009. Caracas: Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos (PROVEA), 115-128.
- Hirsch, Eric & Michael O'Hanlon
1995 *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Instituto Nacional de Estadística (INE)
2005 *XIII Censo general de población y vivienda 2001*. Caracas: Instituto Nacional de Estadística.
- Ingold, Tim
2000 *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)
2013 *Los pueblos indígenas y los derechos territoriales*. <<http://www.iwgia.org/desarrollo-y-medio-ambiente/derechos-territoriales>> (06.01.2013).
- Jackson, Jean E. & Kay E. Warren
2005 Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, ironies, new directions. *Annual Review of Anthropology* 34: 549-572.
- Kuppe, René
1986 The indigenous people of Venezuela and the national law. *Law and Anthropology* 2: 113-138.
2001 Indianische Rechte und Partizipation im Rahmen der Verwirklichung eines plurikulturellen und multiethnischen Staats. *Indiana* 17/18: 105-133.
2005 Reflections on the rights of indigenous people in the new Venezuelan constitution and the establishment of a participatory, pluricultural and multiethnic society. *Law and Anthropology* 12: 152-174.
- Löw, Martina
2001 *Raumsoziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mansutti Rodríguez, Alexander
1992 Hipótesis sobre el poblamiento en el Orinoco medio durante el período proto-histórico temprano. *Antropológica* 78: 3-50.
2000 Pueblos indígenas y constituyente en Venezuela. *Revue Internationale des Droits des Peuples Autochtones* 2: 35-49.
- Mansutti Rodríguez, Alexander, Nálua Silva Monterrey & Erick Lares
2000 Sugerencias para una demarcación territorial participativa. *La Iglesia en Amazonas*: 16-20.
- Martínez Cobo, José R.
1986 *Study of the discrimination against indigenous populations*. Vol. I-V. New York: Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities of the United Nations.
- Morales Méndez, Filadelfo
1990 *Los hombres del Onoto y la Macana*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.

- Mosonyi, Esteban Emilio
1974 Hacia la autogestión pan-indígena. *América Indígena* 34(1): 151-160.
- Organización Internacional de Trabajo (OIT)
1989 *Indigenous and tribal peoples convention*. <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314> (10.12.2012).
- Organización de las Naciones Unidas (ONU)
2006 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf> (01.10.2014).
- Quintanilla, Oscar Arze
1990 Del indigenismo a la indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental. En: Alcina-Franch, José (ed.): *Indianismo y indigenismo en América*. Madrid: Alianza, 18-33.
- Ramos, Alcida
2003 Cutting through state and class. Sources and strategies of self-representation in Latin America. En: Kay Warren & Jean Jackson (eds.): *Indigenous movements, self representation and the state in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 251-279.
- Rivière, Peter
1984 *Individual and society on Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scholz, Andrea
2012 *Die Neue Welt neu vermessen. Zur Anerkennung indigener Territorien in Guayana/Venezuela*. Münster: Lit.
- Scholz, Andrea & Alexander Mansutti
2011 Situation der indigenen Bevölkerung: Neue Vielfalt im multikulturellen Staat oder Einheitsstaat in multikultureller Verkleidung? En: Boeckh, Andreas, Friedrich Welsch & Nikolaus Werz (eds.): *Venezuela heute*. Frankfurt a.M.: Vervuert, 77-104.
- Sieder, Rachel
2002 Introduction. En: Rachel Sieder (ed.): *Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, diversity and democracy*. Hampshire/New York: Palgrave Macmillan, 1-23.
- Todorov, Tzvetan
1985 *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Van Cott, Donna Lee
2003 Andean indigenous movements and constitutional transformation. Venezuela in comparative perspective. *Latin American Perspectives* 30: 49-69.
- Venezuela, República Bolivariana de
2000 *Constitución Bolivariana*. Gaceta Oficial Extraordinaria, N° 5.453 del 24 de marzo. Caracas: Ministerio Público de la República Bolivariana de Venezuela.
2001a *Ley aprobatoria del Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales*. Gaceta Oficial N° 37.305 del 17 de octubre. Caracas: Ministerio Público de la República Bolivariana de Venezuela.
2001b *Ley de demarcación y garantía de los hábitat y tierras indígenas*. Gaceta Oficial N° 37.118 del 12 de enero. Caracas: Ministerio Público de la República Bolivariana de Venezuela.

- 2005 *Ley orgánica de pueblos y comunidades indígenas*. Gaceta Oficial N° 38.344 del 27 de diciembre. Caracas: Ministerio Público de la República Bolivariana de Venezuela.
- Warren, Kay B. & Jean E. Jackson
 2003 Studying indigenous activism in Latin America. En: Warren, Kay & Jean Jackson (eds.): *Indigenous movements, self representation and the state in Latin America*. Austin: Texas University Press, 1-46.
- Whitehead, Neil L.
 1988 *Lords of the tiger spirit. A history of the Caribs in colonial Venezuela and Guyana*. Dordrecht: Foris.
 1990 Carib ethnic soldiering in Venezuela, the Guianas, and the Antilles, 1492-1820. *Ethnohistory* 37: 357-385.
- Whitehead, Neil L. & Stephanie W. Alemán (eds.)
 2009 *Anthropologies of Guayana. Cultural spaces in Northeastern Amazonia*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Zimmerling, Ruth
 2005 Venezolánische Demokratie in den Zeiten von Chávez: „Die Schöne und das Biest“? En: Muno, Wolfgang & Oliver Diehl (eds.): *Venezuela unter Chávez – Aufbruch oder Niedergang?* Frankfurt a.M.: Vervuert, 35-56.

Entrevistas

- Equipo Técnico de la Comisión Nacional de Demarcación (05.11.2008)
 Capitán General del Sector kari'ña (27.11.2008)
 Presidente de la FIEB (31.07.2009)